

mw.dr. A. Houtman

Juwelen in een mestvaalt of parels voor de zwijnen

De waarde van joodse bronnen voor christelijke theologen



Protestantse Theologische **Universiteit**

Juwelen in een mestvaalt of parels voor de zwijnen
De waarde van joodse bronnen voor christelijke
theologen

Rede

**Uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder
hoogleraar Judaïca met bijzondere aandacht voor de verhouding van
jodendom en christendom (leerstoel vanwege de Stichting tot
Bevordering van het Wetenschappelijk Onderwijs in de
Judaïstiek) op 8 juni 2007 door**

mw.dr. A. Houtman

© 2007 Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht - Kampen - Leiden)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Houtman, mw.dr. A.

Juwelen in een mestvaalt of parels voor de zwijnen. De waarde van joodse bronnen voor christelijke theologen - PThU

Inaugurele rede, Protestantse Theologische Universiteit

ISBN: 978-90-73954-79-3

NUR 700

Trefw.: theologie

Omslag: Creative Industries - Leeuwarden

Meneer de Rector, leden van het bestuur van de Stichting tot Bevordering van het Wetenschappelijk Onderwijs in de Judaïstiek, leden van het curatorium van deze bijzondere leerstoel en verder u allen die blijkt geeft van uw belangstelling door deze plechtigheid bij te wonen,

Was dat nu wel wijs, om de bijzondere leerstoel Judaïca na het vertrek van Simon Schoon te handhaven? Zou het niet meer van deze tijd geweest zijn om in plaats daarvan te kiezen voor een leerstoel islam? Dit zijn begrijpelijke vragen die opkwamen toen de mogelijke continuering van deze leerstoel aan de orde kwam. In het komende uur hoop ik u ervan te overtuigen dat, onverkort het belang van de studie van de islam, het vak Judaïca aan iedere instelling voor academische theologiebeoefening thuishoort en dus ook aan de jonge Protestantse Theologische Universiteit. Ik concentreer me daarbij in deze rede op slechts één aspect van de Judaïca, namelijk de bestudering van de Semitische bronnen.

De geschiedenis

Laten we eerst eens in de geschiedenis teruggaan en bezien hoe in het verleden christelijke wetenschappers deze bronnen gewaardeerd en benut hebben. Gezien de tijd die mij voor deze rede bemeten is schets ik alleen de grote lijnen en u zult er begrip voor hebben dat ik verre van uitputtend ben.

Al vroeg in de ontwikkeling van de Kerk waren er geleerden die het belang van de Semitische talen Hebreeuws en Aramees voor de theologie inzagen. De eerste christelijke theoloog waarvan bekend is dat hij Hebreeuws heeft geleerd – waarschijnlijk vooral ten behoeve van de productie van zijn meertalige bijbeluitgave, de Hexapla – was de Egyptische kerkvader Origenes (185-254).¹ En niet alleen nam hij kennis van het Hebreeuws, hij interesseerde zich ook voor de joodse bijbeluitleg. In zijn werken noemt hij ettelijke malen zijn

¹ Zie bijv. G.J. Norton, 'Jews, Greeks and the Hexapla of Origen', in: D.R.G. Beattie & M.J. McNamara (red.), *The Aramaic Bible. Targums in Their Historical Context*, Sheffield 1994, 400-419; H. Crouzel, *Origen*, Edinburgh 1998, 12.

'joodse leermeester' en ook meer in het algemeen verwijst hij naar joodse opvattingen.²

Zo'n anderhalve eeuw later werd in Stridon, in het huidige Kroatië, Hieronymus geboren. Deze grootste geleerde onder de kerkvaders bezat niet alleen een imposante kennis van het Hebreeuws en het bijbels Aramees, maar ook van het Syrisch en waarschijnlijk ook van het nabijbels Aramees.³ Hij had meerdere joodse leermeesters en verwerkte zijn kennis van de joodse traditie in zijn bijbelcommentaren.⁴ Behalve dat hij zo zelf profiteerde van de opgedane kennis, noemt hij in zijn werken en brieven nog andere redenen voor zijn studie van de joodse tradities. Zo gaf hij tegenover tegenstanders, die hem zijn omgang met de joden verweten, als argument dat hij die kennis nodig had om de joden daarmee te kunnen weerspreken.⁵ En tegen het einde van zijn leven bekende hij in een brief aan een vriend ook nog een meer persoonlijk motief, namelijk zijn worsteling met vleeselijke verzoeking. Hij schreef:⁶

In mijn jeugd, toen de woestijn mij insloot in zijn eenzaamheid, was ik nog niet in staat om mijn zondige aandrang en de vleeselijke hitte van mijn bloed te weerstaan. [...] Om deze onrust te bedwingen begaf ik me naar een broeder die voor zijn bekering joods was geweest en vroeg hem om me Hebreeuws te leren.

Geleerden als Hieronymus bleven lange tijd een uitzondering, zo misschien niet in hun worsteling met vleeselijke lusten, dan toch wel in hun kennis van de joodse talen.

² Zie bijv. Origenes, *De Principiis*, i. 3, 4; iv. 3, 14; Zie ook Hieronymus, *Apologia contra Rufinum*, i. 13 waarin hij Origenes noemt bij degenen die niet schuwen om van joden te leren. Voor een helder overzicht zie bijv. N. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge [etc.] 1976.

³ Zie bijv. R. Hayward, 'Saint Jerome and the Aramaic Targumim', *Journal of Semitic Studies* 32 (1987), 105-123.

⁴ Zie bijv. B. Kedar-Kopfstein, 'Jewish Traditions in the Writings of Jerome', in: Beattie & McNamara, *The Aramaic Bible*, 420-430; J. Lössl, 'Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zeit', *Journal for the Study of Judaism* 33/4 (2002), 411-436.

⁵ Hieronymus, *Contra Rufinum*, ii. 476.

⁶ In een brief uit 411 aan Rusticus, een jonge monnik (*Ep.* 125, 12).

In de middeleeuwen ontstond er zowel bij de dominicanen als bij de franciscanen een traditie om zich in navolging van Hieronymus te verdiepen in de rabbijnse literatuur.⁷ Hun beweegredenen waren echter verschillend.

De studie van de dominicanen was vooral gericht op zending en polemieken.⁸ Een belangrijke representant van deze stroming is de Spaanse dominicaan en oriëntalist Raymond Martini (± 1220-1284). Martini was zeer goed ingevoerd in de rabbijnse literatuur.⁹ Kort na zijn dood werd hij al beschreven als:¹⁰

[...] een veelzijdig getalenteerd man, een geestelijke, kundig in het Latijn, geverseerd in de Arabische filosofie, groot meester in het Hebreeuws en zeer geleerd in het Aramees.

Deze enorme kennis benutte hij vooral voor zijn magnum opus *Pugio Fidei*, 'de dolk van het geloof', het belangrijkste zendingsgeschrift uit de middeleeuwen.¹¹ In zijn proloog schreef Martini daar zelf over:

De inhoud van deze *Pugio* is, met name waar het de joden betreft, tweevoudig: ten eerste het gezag van Wet en Profeten, het gehele Oude Testament; ten tweede bepaalde tradities die ik gevonden heb in Talmoed en Midrasj – dat wil zeggen glossen – en tradities van de oude joden die ik met genoegen naar boven heb gebracht als parels uit een immense mesthoop.

Dit laatste beeld is treffend in zijn dubbele boodschap: enerzijds de erkenning dat er juwelen verborgen zitten in de

⁷ Zie bijv. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983³, 329-355, 360-366.

⁸ Zie bijv. B. Altaner, 'Die Fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts', *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23 (1933), 233-241.

⁹ Zie voor een beschrijving van zijn werk bijv. G.F. Moore, 'Christian Writers on Judaism', *Harvard Theological Review* 14/3 (1921), 197-254, m.n. 203-205.

¹⁰ Door Petrus Marsilius. Zie S. Wiersma, 'Aquinas' Theory on Dialogue Put Into Practice', *Jaarboek 2005 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 2006, 9-41, m.n. 17-18.

¹¹ Raymundus Martini, *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos*, uitgegeven door J.B. Carpzov, Leipzig 1687; Facsimile uitgave Farnborough 1967.

rabbijnse literatuur, en anderzijds de denigrerende beschrijving van het corpus als geheel als een mestvaalt.

Anders dan bij de dominicanen, was de motivatie van de franciscanen vooral de verdieping van hun eigen begrip van de Bijbel. Ze waren daarbij met name geïnteresseerd in de letterlijke bijbeluitleg. De beroemdste vertegenwoordiger van deze franciscaanse traditie is ongetwijfeld de Franse exegeet Nicolaas van Lyra (1270-1349), een groot geleerde die zich niet alleen bekwaamde in het bijbels Hebreeuws maar ook in Talmoed, Midrasj en middeleeuwse joodse commentaren.¹² Het is echter wel zo dat waar hij enerzijds dankbaar en veelvuldig gebruik maakte van joodse bijbeluitleg voor zijn eigen exegetische werk, hij anderzijds ook diezelfde rabbijnse literatuur gebruikte om de joden ervan te overtuigen dat Jezus de Messias was, onder andere in een fel polemisch traktaat tegen de joden.¹³

In het vroegmoderne Europa kreeg de studie van de joodse talen en literatuur een enorme impuls. Daarbij speelden twee parallelle ontwikkelingen een rol, namelijk de opkomst van het humanisme en de reformatie. Het humanisme, dat als wetenschappelijke en culturele stroming aansluiting zocht bij de artistieke en literaire standaarden uit de klassieke oudheid, bepleitte om die redenen de studie van oude talen en geschriften, waaronder de bijbel en de rabbijnse literatuur. De reformatie daarentegen nam haar toevlucht tot de oudste bronnen van de religie als wapen in de strijd tegen wat zij beschouwde als uitwassen van de katholieke Kerk. Waar tot dan toe achtereenvolgens de Septuagint en de Vulgaat aangenomen waren als de Bijbel van de Kerk, koos de reformatie voor de Hebreeuwse Bijbel, vanuit de veronderstelling dat deze het best de

¹² Zie bijv. D. Copeland Klepper, 'Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship', in: Ph.D.W. Krey & L. Smith (red.), *Nicholas of Lyra. The Senses of Scripture*, Leiden [etc.] 2000, 289-311.

¹³ De meningen over zijn houding ten opzichte van de joden en hun leer lopen uiteen. Zie M.A. Singer, 'Nicholas of Lyra on the prophet Ezechiel', in: Krey & Smith, *Nicholas of Lyra*, 147-171, m.n. 152-153. In 1334 schreef hij het traktaat *Responsio ad quendam Iudeum ex verbis Evangelii secundum Matthaeum contra Christum nequiter arguentem* in reactie op een antichristelijk geschrift van Jacob ben Ruben.

oorspronkelijke geïnspireerde tekst zou representeren.¹⁴ Die keus bracht de noodzaak van het vaststellen van de juiste Hebreeuwse tekst met zich mee en daarmee de beoefening van de tekstkritiek. Deze ontwikkelingen leidden tot een gelegenheidscoalitie tussen de humanisten en de reformatoren in hun strijd voor de bescherming van het joodse literaire erfgoed en de bevordering van de studie van de daarbij behorende talen.

De meest bekende Hebraïst uit die tijd is zonder twijfel Johannes Reuchlin (1455-1522). Zijn werk de *Rudimenta linguae hebraicae* uit 1506 was de eerste Hebreeuwse grammatica voor de christelijke markt. Door het zetten van deze mijlpaal en door zijn positie als voorvechter van de studie van het Hebreeuws aan universiteiten wordt hij wel de vader van de wetenschappelijke beoefening van de hebraïstiek genoemd. Via zijn oudere tijdgenoot Pico della Mirandola, humanist en 'ontdekker' van de kabbala,¹⁵ was Reuchlin ook in aanraking gekomen met dit tot dan toe door christenen nog bijna onaangeroerde terrein.¹⁶ Al snel steeg juist dit esoterische gebied enorm in aanzien bij de christelijke theologen, omdat het volgens zijn aanhangers alle doctrines van het christendom bevatte. Het werd als het ware gezien als openbaringsliteratuur die door de joden nog niet ten volle begrepen was. Met name onder protestanten vond deze leer groot gehoor.¹⁷ En aangezien het belangrijkste werk van de kabbala, de Zohar, in het Aramees geschreven was gaf dit ook een impuls aan de studie van het nabijbels Aramees.

Dit was een nieuwe ontwikkeling, want waar de studie van het Hebreeuws inmiddels op grote schaal werd beoefend, gebeurde dat met het nabijbels Aramees nog steeds maar mondjesmaat. Er was altijd wel aandacht geweest voor het bijbels Aramees als een van de bijbeltalen, maar de nabijbelse Aramese literatuur werd lange tijd ongewenste

¹⁴ Zie bijv. C. Houtman, 'The Protestant Passion for the Hebrew Bible Reconsidered', in: P.N. Holtrop, F. de Lange & R. Roukema (red.), *Passion of Protestants*, Kampen 2004, 73-93.

¹⁵ Zie bijv. R. Boon, *Hebreeuws Reveil. Wat bracht christen-theologen rond 1500 in de leerschool der rabbijnen?* Kampen 1983, 60-69.

¹⁶ In de middeleeuwen was er incidenteel kennis genomen van de kabbala, bijv. door Raymund Lull (†1315).

¹⁷ Zie bijv. Moore, 'Christian Writers on Judaism', 209-211.

lectuur geacht voor christenen omdat het zo uitdrukkelijk joodse literatuur was, geschreven dus door mensen die Jezus niet hadden geaccepteerd als Messias en daarom door christelijke theologen als dwaallers gezien werden. De Zwitserse reformator en Hebraïst Conrad Pellican (1478-1556) bijvoorbeeld, die zich wel grote moeite had getroost om zich het Hebreeuws en het Aramees eigen te maken om zo toegang te krijgen tot de joodse bronnen, liet zich zeer laatdunkend uit over de exegetische waarde van de door hem bestudeerde geschriften en waarschuwde voor het grote gevaar dat er volgens hem in verborgen lag. In een brief aan zijn collega Wolfgang Musculus beschreef hij zijn studie van de rabbijnse literatuur met hetzelfde beeld dat Raymond Martini gebruikte, namelijk als het 'zoeken naar edelstenen in een mestvaalt'.¹⁸ De reden waarom hij zich er dan toch mee bezighield was vergelijkbaar met die van de dominicanen in de middeleeuwen, namelijk om de joden te bestrijden met hun eigen wapens. Daarnaast wilde hij, naar eigen zeggen, door zelf kennis te nemen van de bronnen, voorkomen dat joden verwarring zouden kunnen stichten bij christenen.¹⁹

Een andere, meer praktische reden waarom christenen zich niet of amper met de nabijbelse joodse literatuur bezighielden was het gebrek aan leermiddelen. Er waren geen grammatica's of woordenboeken beschikbaar en vaak ook

¹⁸ Brief 241. Zie Ch. Züricher, *Konrad Pellikans Wirken in Zürich, 1226-1556*, Zürich 1975, 191. Het is waarschijnlijk dat Pellican dit beeld ontleend heeft aan Martini, aangezien Martini's werk ook in Pellican's tijd nog brede bekendheid genoot. Reuchlin verwijst er bijvoorbeeld naar in het rapport dat hij schreef over de joodse literatuur in opdracht van keizer Maximiliaan I. Zie bijv. E. Rummel, *The Case Against Johann Reuchlin. Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto [etc.] 2002, 91. Verder is bekend dat Reuchlin en Pellican elkaar goed kenden en zelfs samenwerkten, zie bijv. B. Ego & D. Betz, 'Konrad Pellican und die Anfänge der wissenschaftlichen christlichen Hebraistik im Zeitalter von Humanismus und Reformation', in: R. Mokrosch & H. Merkel (red.), *Humanismus und Reformation*, Münster [etc.] 2001, 73-84, m.n. 78-79. Voor de receptiegeschiedenis van de *Pugio Fidei*, zie H. Jansen, *Raymond Martini's manuscript 'Pugio Fidei' ('dolk van 't geloof') infecteert West en Oost. Een receptiegeschiedenis van middeleeuwse literatuur over joden*, Kampen 1990.

¹⁹ Brief 240. Zie Züricher, *Konrad Pellikan*, 190-191. Zie ook Ego & Betz, 'Konrad Pellican und die Anfänge der wissenschaftlichen christlichen Hebraistik', 74-76.

geen leraren. Probeert u zich dat eens in te denken, dames en heren studenten, wetende hoeveel moeite het u vaak al kost om u het Hebreeuws eigen te maken met behulp van een keur aan lesmethoden, computerprogramma's, woordenboeken en grammatica's en, niet te vergeten, geduldige en kundige docenten.

Ondanks deze belemmeringen begon het Aramees zich toch langzaam maar zeker een plaats te verwerven in de christelijke wetenschap. Bestudering van de ene soort literatuur was daarbij wel populairder dan de andere soort. Ik noemde al de kabbala. Een ander geliefd genre was de targoemliteratuur, de Aramese bijbelvertalingen uit de eerste eeuwen van de gewone jaartelling. De eerder genoemde Nicolaas van Lyra had bijvoorbeeld al in de 14^e eeuw opgemerkt dat de Targoems veel informatie bevatten die bruikbaar zou kunnen zijn als ondersteuning van christelijke opvattingen.²⁰ Omdat de Targoems door de gebrekkige kennis van het Aramees en het ontbreken van de juiste hulpmiddelen slecht toegankelijk waren, besloot men in de 16^e eeuw Latijnse vertalingen van de teksten te laten maken. De eerste Targoem met een Latijnse vertaling die verscheen bij een christelijke uitgever was onderdeel van Agostino Guiustiniani's *Psalterium hebraeum, graecum, arabicum et chaldeum*, dat verscheen in Genua in 1516.²¹ Bijna gelijktijdig verscheen in de Spaanse stad Alcalá de Complutensische polyglot (1514-17) – zo genoemd naar Complutum, de Latijnse naam van deze stad – met de tekst en vertaling van Targoem Onqelos.²² Een vertaling van de andere Targoems

²⁰ Zie bijv. F. van Liere, 'The Literal Sense of the Books of Samuel and Kings. From Andrew of St Victor to Nicholas of Lyra', in: Krey & Smith, *Nicholas of Lyra*, 59-81, m.n. 77-81.

²¹ S.G. Burnett, 'Christian Aramaism. The Birth and Growth of Aramaic Scholarship in the Sixteenth Century', in: R.L. Troxel e.a. (red.), *Seeking out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Winona Lake 2005, 421-436, m.n. 427.

²² Zie bijv. L. Díez Merino, 'Fidelity and Editorial Work in the Complutensian Targum Tradition', in: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Leuven 1989*, Leiden 1991, 360-382.

kwam daarin nog niet voor omdat die volgens het voorwoord van de vertaler,²³

[...] op meerdere plaatsten corrupt zijn en vol zitten met verhaaltjes en louter onzin van de talmoedisten.

Een aantal jaren later volgde de Antwerpse polyglot (1568-72) die wél de Targoems op andere bijbelboeken bevatte.²⁴

Er werd in die tijd ook een begin gemaakt met de wetenschappelijke bestudering van deze teksten. Ten behoeve daarvan verscheen in Bazel in 1527 de eerste Aramese grammatica, de *Chaldaica Grammatica* van de hand van Sebastian Münster, kosmograaf en Hebraïst en in de laatste hoedanigheid een leerling van de eerder genoemde Conrad Pellican. In zijn grammatica behandelde Münster niet alleen het bijbels Aramees, maar ook het Aramees van de Targoems en de Midrasjiem. Het is bekend dat Münster in contact stond met zijn beroemde joodse tijdgenoot Elias Levita (1469-1549), die in 1541 het eerste Aramese woordenboek voor de christelijke markt publiceerde in opdracht van zijn beschermheer kardinaal Viterbo.²⁵ Aangezien de markt voor werken betreffende de Aramese joodse geschriften hoe dan ook klein bleef, en daardoor financieel onrendabel, waren de wetenschappers die zich daarmee bezig hielden afhankelijk van beschermheren die hun werk mogelijk maakten²⁶ – wat dat betreft is er dus niets nieuws onder de zon. Dat de Aramese werken en studies zich toch een duidelijke plaats verwierven

²³ 'Nam chaldaica in caeteris libris praeterquam in Pentateucho corrupta est aliquibus locis; et fabulis merisque Thalmudistarum rugis conspersa; indigna prorsus quae sacris codicibus inseratur', *prologus* iib. Geciteerd in: Díez Merino, 'Fidelity and Editorial Work', 362.

²⁴ In de jaren daarna verschenen verschillende Latijnse vertalingen van vrijwel alle Targoems. Zie voor een overzicht M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, 8-10. Behalve de daar genoemde vertalers maakte ook eerdergenoemde Pellican enkele Targoemvertalingen. Zie E. Silberstein, *Conrad Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts*, Berlin 1900, 26.

²⁵ Elias Levita, *Meturgeman*, Isny 1541. Zie G.E. Weil, *Élie Lévi. Humaniste et Massorète (1469-1549)*, Leiden 1963, 115-118.

²⁶ Burnett, 'Christian Aramaism', 432.

in de theologische bibliotheken kan worden opgemaakt uit catalogi uit die tijd.²⁷

In de 17^e eeuw werd de studie van de nabijbelse joodse literatuur vooral een protestantse aangelegenheid. Een van de belangrijkste wetenschappers op het gebied van de joodse studies uit die periode was Johannes Buxtorf (1564-1629). Deze briljante geleerde bestudeerde niet alleen de Targoen en de Talmoed, maar maakte ook studie van de joodse geschiedenis en was de eerste echte bibliograaf.²⁸ Zijn werk markeert een nieuwe ontwikkeling van taalstudie naar de bredere Judaïstiek als zelfstandige discipline.

Sprache Jesu Forschung

In de 18e eeuw ontstond in West-Europa onder invloed van de geest van de Verlichting naast de traditionele theologie-beoefening ook aandacht voor het historisch verstaan van de Bijbel. Onderdeel daarvan was een zoektocht naar de historische Jezus en daarmee ook naar de taal die hij zou hebben gesproken, de zogenaamde *Sprache Jesu Forschung*.²⁹ In de 19^e eeuw was bijvoorbeeld de beroemde Lutherse bijbelgeleerde Julius Wellhausen (1844-1918) ervan overtuigd dat Jezus Aramees sprak en dat ook de Evangeliën gebaseerd waren op Aramese originelen die pas later in het Grieks zouden zijn vertaald. Volgens hem schemeren er hier en daar nog sporen van het oorspronkelijke Aramees door de over het algemeen goed lopende Griekse vertaling heen.³⁰ Zijn tijdgenoot, de Duitse bijbelwetenschapper en oriëntalist Gustaf Dalman (1855-1941) maakte serieus studie van deze kwestie in twee belangrijke werken, *Die Worte Jesu* en *Jesus-Jeshua*.

²⁷ Burnett, 'Christian Aramaism', 433-436.

²⁸ Zie bijv. S.G. Burnett, *From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden [etc.] 1996, 155-166.

²⁹ Zie bijv. het beroemde overzicht van A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (1906) 1984⁹, m.n. 279-293. Zie verder J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, New York [etc.] 1991, 255-268.

³⁰ J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 2^e herziene uitgave, Berlijn 1911, 9.

*Die drei Sprachen Jesu.*³¹ Hij kwam daarbij tot de conclusie dat de omgangstaal ten tijde van Jezus Aramees was. Het Hebreeuws werd volgens hem gebruikt als liturgische en geleerdentaal en Grieks werd alleen benut in de omgang met vreemden. In de wetenschappelijke discussie die hierop volgde ging het niet zozeer meer om de vraag óf Jezus Aramees gesproken had, maar vooral om welke joodse Aramese geschriften de taal van Jezus en zijn tijdgenoten het dichtst benaderden.³²

Tot in onze tijd is de vraag naar de taal die Jezus zou hebben gesproken blijven fascineren. Immers, als daar zekerheid over gevonden zou kunnen worden zou men de woorden van Jezus terug kunnen vertalen naar hoe ze werkelijk geklonken zouden hebben. Er zijn bijvoorbeeld talloze pogingen gedaan, waaronder door de Kamper hoogleraar De Moor, om het Onze Vader te reconstrueren tot hoe het heeft geklonken uit de mond van Jezus.³³

De meningen blijven echter verdeeld. Het oorspronkelijke doel van de *Sprache Jesu Forschung* was de hoop ooit de hypothetische Aramese of Hebreeuwse grondtekst van de evangeliën te reconstrueren om zo de woorden te kunnen horen zoals Jezus ze gesproken zou hebben. Dat doel is niet bereikt en zal naar alle waarschijnlijkheid ook nooit bereikt worden.

Het lijkt geen twijfel dat het Aramees een belangrijke taal was in Palestina ten tijde van Jezus, maar het is niet duidelijk of het ook – of, zoals sommigen graag beweren, bovenal – de taal was van de ongeletterde massa's. Het gewone volk heeft geen sporen nagelaten van de door hen gebezigde taal. Niet

³¹ G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramaischen Sprache erörtert*, Leipzig 1898; Idem, *Jesus-Jeshua. Die Drei Sprachen Jesu: Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922.

³² Zie bijv. H. Ott. 'Um die Muttersprache Jesu Forschungen seit Gustaf Dalman', *Novum Testamentum* 9 (1967), 1-25. In het laatste deel van dit nuttige overzichtsartikel (pp. 19-25) worden ook de theorieën aangaande het Hebreeuws besproken.

³³ J.C. de Moor, 'The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer', in: W. van der Meer & J.C. de Moor (red.) *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry*, Sheffield 1998, 397-422. Voor een bibliografie zie de noten 17-18 van dat artikel.

rechtstreeks in de literatuur, maar zelfs ook niet op potten en graven en dergelijke. De onderzoekers moeten het hebben van indirecte aanwijzingen. Daarbij wijzen de gegevens tegenwoordig eerder in de richting van het Hebreeuws dan van het Aramees.³⁴ Het is in ieder geval duidelijk dat het Hebreeuws zeker niet geheel was verdrongen door het Aramees zoals eerder werd gedacht.

Van taal naar inhoud

Behalve naar taalkundige resten van een Semitische oorsprong van het Nieuwe Testament startte in de vorige eeuw ook een zoektocht naar joods exegetisch en halachisch materiaal dat licht zou kunnen werpen op het Nieuwe Testament. Dit onderzoek leverde een aantal klassiekers op waarvan het omvangrijke commentaar van Hermann Strack en Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* ongetwijfeld het bekendst en het meest gebruikt is.³⁵ Na het aanvankelijke enthousiasme over deze aanpak, kwam er ook veel wetenschappelijke kritiek.³⁶ Zo is er terecht gewezen op het gebrek aan wetenschappelijke uitgaven van de rabbijnse teksten en op de dateringsproblemen van deze literatuur, die dit soort werk bemoeilijken. Dat wil niet zeggen dat er nu maar moet worden afgezien van het

³⁴ Zie bijv. H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo 1954, 12-16.

³⁵ Vier delen verschenen tussen 1922 en 1928 in München. In 1956 voegde Joachim Jeremias er een handzaam indexdeel aan toe. Als belangrijke voorgangers van dit commentaar moeten genoemd worden het werk van John Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, gepubliceerd in verschillende delen tussen 1658 en 1678 en het werk dat door C. Schoettgen (1733 en 1742) onder dezelfde naam werd gepubliceerd als een aanvulling bij het werk van Lightfoot. Van de modernere literatuur kunnen onder andere genoemd worden W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londen 1948; M. Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Philadelphia 1951; D. Daube, *New Testament and Rabbinic Judaism*, Londen 1956.

³⁶ Zie bijv. S. Sandmel, 'Parallelomania', *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 1-13; P.S. Alexander, 'Rabbinic Judaism and the New Testament', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 74 (1983), 237-246; S.T. Lachs, 'Rabbinic Sources for New Testament Studies. Use and Misuse', *The Jewish Quarterly Review* 74/2 (1983), 159-173; J. Neusner, *Are There Really Tannaitic Parallels to the Gospels?*, Atlanta 1993.

zoeken naar mogelijke parallellen die kunnen dienen als hulp bij het begrijpen van het Nieuwe Testament, maar het waarschuwt wel tegen lichtzinnig en onkritisch gebruik.

Als laatste punt in dit overzicht wijs ik nog op het gebruik van rabbijnse en joodse middeleeuwse commentaren door oudtestamentici voor zowel een beter begrip van de tekst als voor een meer historische beschrijving van de uitlegggeschiedenis.

Samenvatting

We zien dus dat in de loop van de geschiedenis van de Kerk christelijke theologen zich om uiteenlopende redenen hebben bezig gehouden met de joodse bronnen: Hieronymus gebruikte de studie behalve als verrijking van zijn kennis ook letterlijk om zijn zinnen te verzetten; de dominicanen, maar ook een protestant als Conrad Pellican, bestudeerden de bronnen vooral om weerwoord te hebben tegen de joden; de franciscanen gingen in de leer bij de joden in de hoop en verwachting ervan te kunnen profiteren voor hun letterlijke bijbeluitleg; de humanisten zagen de studie als een wetenschappelijke uitdaging en verbreding van hun horizon; de protestanten zochten vooral naar de oudste bronnen van hun religie, ze grepen terug op de Hebreeuwse bijbel en gingen op zoek naar het mogelijk Semitische origineel van het Nieuwe Testament. Bijbelwetenschappers uit de vorige eeuw bestudeerden de rabbijnse teksten op zoek naar achtergrondmateriaal bij het Nieuwe Testament.

Bronnenstudie en dialoog

Nu van het verleden naar het heden. Bijna alle genoemde redenen om kennis te nemen van joodse bronnen zijn ook vandaag de dag nog valide, behalve uiteraard het verwerven van kennis van de joodse traditie als wapen in de strijd tegen het jodendom. Ik kom daar nog op terug. De laatste decennia is er meer aandacht gekomen voor een open en eerlijke dialoog met het jodendom, waarbij de nadruk ligt op leren in plaats van op overtuigen. Kan nu de studie van oudere joodse en christelijke bronnen ook een bijdrage leveren aan deze moderne joods-christelijke dialoog en het uit de weg ruimen

van misverstanden en vooroordelen? Ik denk het wel en om dat te illustreren neem ik een recent voorbeeld uit de praktijk.

In maart was ik te gast op het 'leren en viereen weekend' van het OJEC, het Overlegorgaan van Joden en Christenen in Nederland dat vijftientwintig jaar geleden werd opgericht door mijn voorganger Simon Schoon. Op de dag dat ik op bezoek was werd een inleiding gegeven door de nieuwe voorzitter van het OJEC, de franciscaanse deken Henk Jansen. Hij sprak over de liturgie van de eucharistie. Een van de bronnen die hij daarbij aanhaalde was de Didachè, een belangrijk liturgisch document van de vroege Kerk. Daarin staat de volgende voorwaarde geformuleerd voor deelname aan het avondmaal:

Laat niemand eten of drinken van uw dankzegging [eucharistia] behalve hen die in de naam van de Heer gedoopt zijn. Want de Heer heeft gezegd: 'Geef het heilige niet aan de honden' (9:5).

Dit leidde tot een stevige discussie in de zaal. Een van de joodse deelnemers voelde zich door de tekst beledigd. Was hij, omdat hij niet gedoopt was, een hond? Is dat hoe christenen joden zien? Hoewel dit een begrijpelijke reactie was gezien het feit dat in het verleden de Kerk helaas joden regelmatig afschilderde als honden,³⁷ deed deze respons op dat moment de inleider en de andere christelijke aanwezigen geen recht. In het vuur van de discussie werd voorbijgegaan aan een aantal belangrijke zaken, zoals datering en context van de betreffende tekst, en van de specifieke situatie waarin deze tekst tijdens dat weekend werd aangehaald. Laten we daarom tekst en context eens nader beschouwen.

Ten eerste de datering en de context. Volgens de huidige stand van wetenschap is de Didachè al in de eerste eeuw ontstaan, volgens sommigen zelfs al voor het Nieuwe Testament tot stand was gekomen.³⁸ De auteur van de Didachè ver-

³⁷ Zie het recent verschenen boek van K. Stow, *Jewish Dogs. An Image and Its Interpreters*, Stanford 2006.

³⁸ Zie bijv. A. Milavec, 'When, Why, and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities', in: H. van de Sandt (red.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*,

woordt niet het standpunt van hedendaagse christenen, maar gaf een liturgische richtlijn voor de vroege Kerk die nog volop op zoek was naar haar identiteit. De genoemde uitsluiting betrof overigens ook niet per se joden, maar alle niet-ingewijden. Daar konden ook bijvoorbeeld de ongedoopte familieleden van de aangesprokenen toe behoren.

Ten tweede de bron van het citaat. De auteur haalt hier een uitspraak van Jezus aan die onder andere ook voorkomt in het evangelie van Matteüs 7:6.³⁹ Ik citeer volgens de Nieuwe Bijbelvertaling:

Geef wat heilig is niet aan de honden, want ze komen terug om u te verscheuren; gooi uw parels niet voor de zwijnen, want ze vertrappen die met hun poten.

Deze uitspraak van Jezus is onderwerp geweest van veel discussie onder nieuwtestamentici. Behalve de vraag naar de betekenis, gaf ook de vorm aanleiding tot onderzoek. Een van de problemen is namelijk de schijnbare asymmetrie in de twee versdelen. Een belangrijk kenmerk van de Semitische poëzie is het parallellisme, waarbij in twee versregels hetzelfde wordt gezegd in iets andere bewoordingen. Hier lijkt die parallellie mank te gaan doordat wel het 'geef niet' en het 'gooi niet' en 'aan de honden' en 'voor de zwijnen' aan de regel voldoen, maar 'wat heilig is' en 'parels' onvergelykbare elementen lijken te zijn. Er is daarom voorgesteld om de tekst zo te veranderen dat er wel een goede parallellie ontstaat.⁴⁰ Men ging daarbij uit van een Aramees origineel waarbij de letters van het woord dat vertaald is met 'het heilige'

Assen/Minneapolis 2005, 63-84. Zie voor een recente discussie over achtergrond en datering H. van de Sandt & D. Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen/Minneapolis 2002, 48-52.

³⁹ De uitspraak komt in iets andere vorm ook voor in het Evangelie van Thomas, spreuk 93. Volgens de vertaling van mijn Kamper collega R. Roukema, *Het evangelie van Thomas*, Zoetermeer 2005: 'Geef het heilige niet aan de honden, anders gooien ze het op de mesthoop. Werp de parels niet voor de varkens, anders maken ze het [...].'

⁴⁰ Met name door onderzoekers uit de school van de *Sprache Jesu Forschung*. Zie bijv. G. Schwarz, 'Matthäus 7,6a', *Novum Testamentum* 14 (1972), 18-25.

ook gelezen kunnen worden als 'neusring'.⁴¹ Dat levert weliswaar een mooie parallellie op, met sieraden in beide versdelen, maar het maakt de tekst niet echt begrijpelijker. Bovendien moet een dergelijke aanpassing van een tekst altijd een laatste noodgreep zijn. Eerst moet alles in het werk gesteld worden de tekst te begrijpen zoals hij is overgeleverd. Laten we daartoe nog eens een poging doen met behulp van de Hebreeuwse bijbel en enkele vroeg-joodse bronnen.

We beginnen met het zoeken naar een mogelijk verband met de Hebreeuwse bijbel. De metafoor van het heilige en de honden komt daarin niet voor, maar wel een wetstekst die beide elementen in zich heeft. In het gedeelte over regels en wetten in het boek Exodus staat in hoofdstuk 22 vers 30 een verbod om vlees te eten van een dier dat door een roofdier is gedood.⁴²

Leef als mensen die aan mij gewijd zijn. Eet geen vlees van een dier dat door een roofdier is gedood; dat moet je aan de honden geven.

De motivatie voor het verbod tot eten van het ongeoorloofde vlees is Gods wil dat zijn volk heilig is. In het Hebreeuws staat er *וְאֵנָשִׁי-קִדָּשׁ תִּהְיוּ לִי* 'U zult mij heilige mensen zijn'. Het vlees moet echter wel op de een of andere manier uit de weg geruimd worden en een efficiënte manier om dat te doen is door het voor de honden te werpen.

De tekst uit Matteüs is als het ware een gespiegelde weergave van deze regel. In de Exodustekst staat een positief geformuleerd gebod: geef wat onheilig is aan de honden. In de Matteüstekst staat daarentegen een negatief geformuleerde regel: geef wat heilig is niet aan de honden. Het zijn twee kanten van dezelfde medaille.

Hoe interpretererden nu de Targoems, de Aramese bijbelvertalingen, deze tekst uit Exodus? In Targoem Neofiti, een

⁴¹ *קִדָּשׁ* of *קִדְּשָׁא* = 'iets wat heilig is', en *קִדְּשָׁא* = 'oor- of neusring'.

⁴² Zie voor een bespreking van dit vers het commentaar van mijn oud-collega C. Houtman, *Commentaar op het Oude Testament. Exodus*, 3 delen, Kampen 1986-1996, III.237-239.

oude Palestijnse Targoem op de vijf boeken van de Tora,⁴³ is de tekst als volgt vertaald:⁴⁴

U zult een volk van heiligen zijn voor mijn naam. Eet geen vlees dat gescheurd is van een dier dat gedood is in het veld; dat moet je de honden toewerpen of je moet het slijten aan de vreemdeling uit de heidenen die lijkt op een hond.

Vooraf het tweede deel is hier interessant. De honden worden twee keer vertaald, eerst letterlijk en dan allegorisch als 'de vreemdeling uit de heidenen'.⁴⁵ In een margelezing is de letterlijke vertaling zelfs helemaal weggelaten, waardoor de identificatie 'hond = heiden' compleet lijkt. In een verklarende glosse bij het woord 'dier' staat daar:

een wild dier dat neergeworpen ligt op het open veld; dat moet je niet eten, je moet het geven aan een heiden.

⁴³ Volgens de ontdekker van het handschrift, L. Díez Macho, stamt de tekst in zijn huidige vorm uit de 1^e of 2^e eeuw van de gewone jaartelling, maar is het materiaal grotendeels voorchristelijk. Zie L. Díez Macho, 'The Recently Discovered Palestinian Targum. Its Antiquity and Relationship with the Other Targums', *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1960), 222-245, m.n. 236. Deze aanname is later van verschillende zijde bekritiseerd, zie bijv. Z. Safrai, 'The Targums as Part of Rabbinic Literature', in: S. Safrai e.a. (red.), *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Assen [etc.] 2006, 243-278, m.n. 269-270.

⁴⁴ R. le Déaut, 'Targumic Literature and New Testament Interpretation', *Biblical Theology Bulletin*, 4 (1974), 243-89, m.n. 247. Voor de tekst zie A. Díez Macho, *MS. Neophyti 1. II Exodo*, Madrid/Barcelona 1970, 147. Voor een bespreking van de tekst zie ook B. Barry Levy, *Targum Neophyti 1. A Textual Study. Vol. 1, Introduction, Genesis, Exodus*, Lanham [etc.] 1986, 403-404.

⁴⁵ De andere Palestijnse Targoems, Targoem Pseudo-Jonathan en de Fragmenten Targoems, hebben dezelfde dubbele interpretatie als Neofiti. Zo'n dubbelvertaling komt in de Targoems wel vaker voor als de te vertalen tekst daartoe aanleiding geeft. Meestal is dan echter het omgekeerde het geval, namelijk dat de Hebreeuwse tekst een metafoor bevat die dan wordt uitgelegd door de vertaler, terwijl hier een letterlijke tekst allegorisch wordt geïnterpreteerd.

Deze interpretatie van de honden als heidenen is waarschijnlijk gebaseerd op een schrift-met-schrift-verklaring door een combinatie van deze tekst met Deuteronomium 14:21a waar staat:⁴⁶

U mag geen vlees eten van dieren die dood gevonden zijn. Laat het aan de vreemdelingen die bij u in de stad wonen, of verkoop het aan een buitenlander. Want u bent een volk dat aan de HEER, zijn God, gewijd is.

Als deze intertekstuele lezing van de Aramese bijbelvertaler inderdaad, zoals ik denk, de reden is voor de gelijkstelling dan haalt dat in zekere zin de scherpe kantjes van de weinig complimenteuzen vergelijking af. Men krijgt de indruk dat de Aramese bijbelvertalers de hond niet zozeer opvatten als een verachtelijk dier – ten onrechte wordt vaak gesuggereerd dat voor joden in de oudheid de hond het toppunt van onreinheid was⁴⁷ – maar meer als een wezen dat niet gebonden is aan spijswetten en dus het voedsel wat ongeschikt is voor de joden mag eten. Vlees wat op zich goed is, maar voor de joden om een of andere reden ritueel verboden, mag wel ten nutte gemaakt worden door het als hondenvoer te gebruiken of door het te verkopen aan een niet-jood.

Zoeken we nu eens verder in de rabbijnse literatuur, dan blijkt ook elders de combinatie van het heilige en de honden voor te komen, met name in de regelgeving rond het mogelijke afkopen van geloften.⁴⁸ Als voorbeeld nemen we Misjna Temoera 6:5, waar staat:

Gewijde gaven kunnen niet worden afgekocht om ze aan de honden te voeren.

⁴⁶ Dit soort verklaring is bekend in de rabbijnse literatuur onder de naam כיוצא בו במקום אחר 'als vergelijkbaar in een andere tekst'.

⁴⁷ Zie voor opvattingen over de hond in de het vroege jodendom bijv. J. Schwarz, 'Dogs in Jewish Society in the Second Temple Period and in the Time of the Mishnah and the Talmud', *Journal of Jewish Studies* 55/2 (2004), 246-277.

⁴⁸ Zie H. van de Sandt, "'Do Not Give What is Holy to the Dogs'" (Did 9:5D and Matt 7:6A). The Eucharistic Food of the Didache in its Jewish Purity Setting', *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 223-246, m.n. 230-236.

Het Hebreeuwse woord dat hier vertaald is met 'gewijde gaven' is hetzelfde woord als dat gebruikt is in de Exodus-tekst voor de omschrijving van Gods volk, namelijk קֹדֶשׁ 'dat wat heilig of gewijd is'. Dat wat gewijd is mag in geen enkel geval aan de honden gevoerd worden, zelfs niet als het eerst is afgekocht.⁴⁹ Dit komt al heel dicht in de buurt van de aangehaalde Didachè tekst. Immers, het brood van het avondmaal is niet zomaar brood, het is een gewijde gave.

We borduren voort op de metafoor van de honden uit de Didachè en Matteüs. Er staat in de evangeliën nog een ander verhaal waarin honden een rol spelen. Het komt voor in Matteüs en Marcus.⁵⁰ Een niet-joodse vrouw komt bij Jezus om hulp te vragen voor haar dochter die gekweld wordt door een demon. In eerste instantie negeert Jezus haar en weigert haar te helpen, omdat, zo zegt hij, hij alleen gezonden is naar de verloren schapen van het volk Israël. Wanneer ze blijft aandringen zegt Jezus (Matt 15:26-27):

'Het is niet goed om de kinderen hun brood af te nemen en het aan de honden te voeren.' Ze zei: 'Zeker, Heer, maar de honden eten toch de kruimels op die van de tafel van hun baas vallen.'

De tekst suggereert dat het brood staat voor Jezus' helende en lerende missie voor het volk Israël. Die gift moest niet verspild worden aan buitenstaanders. Jezus bedient zich in dit verhaal van een beeld dat blijkbaar in zijn tijd gemeengoed was. Hoewel er geen directe parallellen bekend zijn, kunnen we dat opmaken uit het feit dat er geen enkele uitleg bij gegeven wordt en dat de vrouw, getuige haar bijdehante antwoord, perfect begreep wat hij bedoelde. Het evangelie verhaalt verder dat het geloof van de vrouw Jezus roerde en dat hij het meisje genas.

De gelijkstelling 'hond = heiden' die we zagen in Targoem Neofiti nodigt uit om ook in dit verhaal 'honden' te lezen als 'heidenen'. Dat de kinderen moeten worden geïnterpreteerd als het volk Israël is al duidelijk uit de context. Maar ook in

⁴⁹ Ook in Qumran is regelgeving gevonden die moet voorkomen dat gewijd voedsel terechtkomt bij honden. Zie Van de Sandt, "'Do Not Give What is Holy to the Dogs'", 236. Hij verwijst daar naar *Miqsat Ma'ase ha-Tora*, 4QMMT 58-62.

⁵⁰ Matteüs 15:21-27, Marcus 7:24-30.

de Hebreeuwse Bijbel en in de rabbijnse literatuur wordt het volk Israël regelmatig beschreven als kinderen. Zie bijvoorbeeld Jeremia 31:9b:

Want ik ben voor Israël een vader, en Efraïm is mijn eerstgeboren zoon.

Het woord 'brood' staat in de rabbijnse literatuur meestal voor wetsonderricht. Hier, in Matteüs, lijkt het een meer algemene betekenis te hebben als Gods genadegaven. Als we deze drie betekenissen nu in de Matteüstekst substitueren dan komt er te staan:

Het is niet juist de genadegaven die bedoeld zijn voor het volk Israël aan de heidenen te geven.

Dat komt al milder en redelijker over, te meer daar Jezus daarna besloot de vrouw toch te helpen omdat hij haar grote geloof zag. Matteüs wilde met dit verhaal kennelijk laten zien dat voor Jezus de heiden dus vooral de ongelovige was, en niet per se degene die onbesneden of etnisch niet-joods was. En, tja, als de term hond dan toch nog beledigend moet worden opgevat, dan is de stand bij de joods-christelijke dialoog door dit verhaal over Jezus en de niet-joodse vrouw nu dus 1-1. In een open dialoog gaat het er echter niet om elkaar vliegen af te vangen, maar om met een welwillende instelling te proberen elkaars tradities te begrijpen.

In het tweede deel van de tekst uit Matteüs 7:6 wordt, zoals we zagen, nog een tweede metafoor gebruikt die zo beroemd is geworden dat het tot op de dag van vandaag een algemeen gezegde is: Gooi je parels niet voor de zwijnen.⁵¹ Parels staan in de vroeg-joodse literatuur, waartoe ik ook het Nieuwe Testament reken, vaak voor een waardevolle uitspraak of traditie.⁵² Een mooi voorbeeld is te vinden in de gelijkenissen over het koninkrijk van de hemel in Matteüs 13:45-46.

⁵¹ Dit is een poëtisch parallelisme en hier geldt daarom hetzelfde als in het eerste deel, namelijk dat wat heilig en waardevol is in bescherming te nemen tegen misbruik.

⁵² Zie voor een aantal voorbeelden, Strack-Billerbeck, I.447-448.

Ook is het met het koninkrijk van de hemel als met een koopman die op zoek was naar mooie parels. Toen hij een uitzonderlijk waardevolle parel vond, besloot hij alles te verkopen wat hij had en die te kopen.

Door de parel zo in overdrachtelijke zin te interpreteren als een kostbare traditie wordt ook het probleem van de asymmetrie in Matteüs 7:6 opgelost. Het heilige uit het eerste deel slaat dan op de meer rituele kant van de geloofstraditie en het tweede deel op de juwelen uit de mondelinge overlevering. We zouden de tekst dan als volgt kunnen uitleggen:⁵³

Julie, joden, moeten je geheiligde zaken en je waardevolle tradities beschermen tegen het misbruik door de heidenen. In het beste geval worden ze bezoedeld en vertrapt en in het ergste geval worden ze tegen je gebruikt.

De aanleiding voor de voorgaande analyse was de tekst van de Didachè die niet-gedoopten uitsluit van het avondmaal. Deze uitsluiting werd daar beargumenteerd met behulp van de uitspraak van Jezus over het heilige en de honden. De auteur van de Didachè riep de christenen van de jonge Kerk op om de gewijde gave van het avondmaal te onthouden aan mensen die niet door middel van hun doop te kennen hadden gegeven bij de christelijke Kerk te willen horen.

Dezelfde uitspraak, in uitgebreidere vorm, staat in het evangelie van Matteüs in een context waarin Jezus zijn medejoden oproept hun religieuze erfgoed niet te geven aan onwaardige buitenstaanders.

Eén uitspraak in twee verschillende contexten.⁵⁴ Hoewel, zo verschillend is de context niet als je het goed beschouwt, alleen de spelers verschillen. De kern is immers hetzelfde, namelijk de bescherming van het heilige in de eigen traditie.

Terug naar het OJEC-weekend. Ja, de aangehaalde tekst gaf reden tot kritische beschouwing, maar de discussie was er

⁵³ Zo ook bijv. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 delen, Zürich 1985-2002, I.381.

⁵⁴ Veel wetenschappers gaan er tegenwoordig van uit dat de Didachè en het evangelie van Matteüs uit hetzelfde milieu stammen. Zie bijvoorbeeld de opstellen in H. van de Sandt, *Matthew and the Didachè*, Assen [etc.] 2005.

mijns inziens bij gebaat geweest als aan de hand van de relevante bronnen van beide religies het gesprek was gegaan over de definitie van het heilige en hoe dat beschermd moet worden tegen oneigenlijk gebruik.

Tot besluit

Ik rond af. De rabbijnse literatuur is geen mestvaalt. Het is echter ook geen schatkist met louter parels en juwelen. Maar zeker is wel dat er parels van grote waarde in te vinden zijn, ook voor christelijke theologen. Die parels zijn in eerste instantie bedoeld voor het volk Israël. In de Bergrede volgens Matteüs wordt het volk ervoor gewaarschuwd niet lichtzinnig met hun heilige tradities om te gaan en ze niet te grabbel te gooien. De tekst uit Matteüs 7:6 wijst op wat er dan gebeurt:

Geef wat heilig is niet aan de honden, want ze komen terug om u te verscheuren; gooi uw parels niet voor de zwijnen, want ze vertrappen die met hun poten.

Dat is helaas maar al te waar geworden in de geschiedenis van de joden, hoewel het dan meestal niet een vrijwillig geven betrof, maar veeleer een met geweld ontnemen door christenen. De heilige teksten zijn vaak gebruikt als *pugio*, als dolk om het jodendom de doodssteek toe te dienen, en ze zijn vertrapt in een vergaande kleinering en ridiculisering.

Christelijke theologen hebben veel te winnen bij de bestudering van joodse bronnen. Daarbij moet echter altijd de waarde die ze hebben voor degenen voor wie ze in eerste instantie bedoeld zijn voorop blijven staan. Door respectvolle omgang moeten christelijke wetenschappers bewijzen ze waard te zijn.

Dankwoorden

Geachte leden van het College van Bestuur,

De voortzetting van de bijzondere leerstoel Judaïca na het emeritaat van mijn voorganger professor Simon Schoon was geen automatisme. Er was een aantal complicerende factoren. Ik noem nogmaals de aan het begin van deze rede gememoreerde tijdgeest die theologische opleidingen noodt

om zich ook bezig te houden met de islam. Het aantal leerstoelen aan een kleine universiteit als de onze kan niet onbepaald worden uitgebreid en er moeten soms moeilijke keuzes gemaakt worden. Daar kwam bij dat we, in de periode dat moest worden besloten over een mogelijke voortzetting, midden in het fusieproces zaten dat leidde tot de oprichting van de PThU op 1 januari jongstleden. Dat u, samen met de oud-rector van de toenmalige Theologische Universiteit Kampen, professor Evert Jonker, toch een weg hebt gevonden om de leerstoel voorlopig te handhaven staat u te prijzen.

Geachte leden en oud-leden van de Stichting ter bevordering van het wetenschappelijk onderwijs in de Judaïstiek,
Zonder u had Kampen geen bijzondere leerstoel Judaïca meer gehad. Uw doorzettingsvermogen, gevoed door een groot besef van het belang van het wetenschappelijk onderwijs in de Judaïstiek, heeft de voortzetting van deze leerstoel mogelijk gemaakt. U hebt een bijzondere stap gezet om na het voortreffelijke werk van Simon Schoon met een heel ander soort persoon in zee te gaan. De keus voor de nieuwe invulling van de leerstoel en voor mij als kandidaat zal voor sommigen een verrassing zijn geweest. Ik dank u hartelijk voor het in mij gestelde vertrouwen en streef ernaar het waar te maken.

Hooggeleerde Schoon en Den Hertog,
U hebt zich bereid verklaard vanuit uw grote ervaring in dit werkveld curator van deze leerstoel te zijn. Daar ben ik dankbaar voor. Ik zal graag op momenten dat wijsheid bij mij tekort schiet bij u te rade gaan.

Hooggeleerde Van der Horst,
In u, als mijn promotor, spreek ik allen aan die tot mijn wetenschappelijke vorming hebben bijgedragen. Ik dank mijn docenten van het Instituut voor Talen en Culturen van het Nabije en Midden-Oosten in Groningen, van wie hier vandaag professor Wout van Bekkum en doctor Jan Kees de Geus aanwezig zijn. Met ere noem ik Tlila Ellemers-Etzioni zonder wie mijn leven vast anders was gelopen, haar nagedachtenis zij tot zegen.

Ik dank mijn copromotor professor Peter Schäfer en daarnaast en vooral degene die mij het meest intensief heeft begeleid bij mijn dissertatie-onderzoek, doctor Piet van Boxel. Zijn hartelijkheid, deskundigheid en bevologenheid zijn mij tot grote steun geweest.

Hooggeleerde De Moor,

In u spreek ik de collega's en oud-collega's van het Semiticum aan. U hebt mij naar Kampen gehaald en mij ingevoerd in het boeiende vakgebied van de Targoems. Daarvoor ben ik u erkentelijk. U bent voor mij een voorbeeld van een gedreven teamspeler. Door uw inbreng werd het Semiticum tot een plaats waar collega's in vriendschappelijke collegialiteit samen leerden werken – met de nadruk op wérken. Samen met collega Wesselius hoop ik uw erfenis met vrucht te beheren.

Lieve familie en vrienden,

Fijn dat jullie er zijn op deze voor mij gedenkwaardige dag. Ook jullie hebben ieder op je eigen wijze een bijdrage geleverd aan het feit dat ik hier vandaag sta. Mijn moeder, door de opvoeding die ze me samen met mijn helaas vroeg overleden vader heeft gegeven, en mijn man door zijn onvoorwaardelijke steun. En al die anderen, voor hun liefde en hartelijkheid en voor hun begrip als ik soms niet zo sociaal was als misschien wel gewenst: dank jullie wel!

Ik eindig met een tekst uit het boek Job (28:18) waarin de wijsheid wordt bezongen en die ons leert dat de wijsheid die we moeten nastreven aardse parels en juwelen overstijgt.

Vergelijk haar niet met robijnen of kristallen,
een buidel wijsheid is meer waard dan parels.

Ik heb gezegd.



Protestantse Theologische **Universiteit**



9 789073 954793